

# 中世の「住居観」について

—『海道記』を中心に—

川 本 豊

## 〔抄 録〕

本研究は、古典文学に表出される「家」に関する心性の歴史を解明しようとするものである。よって一般的な建築学的様式論をとるものではない。ここでは鎌倉初期の紀行文学『海道記』をテクストに、旅の視線を通して当時の「家」観を考えた。「老母」についての記述からは、帰りつくべき所として「家」の保持する感覚的具体性が昇華されて、再会すべき来世の浄土へとつながる。この、母—家—浄土という連鎖の上に一つのイメージが見える。また「仕切り」という視点からは、「入れ子」と「障子」という二種類の隔て構造が浮び上がる。重層型と並列型とも言い換えら

れよう。「入れ子」型の仕切りは、抽象的であるが、内向的、外向的そして回帰的という三種類の方向性が認められる。「障子」型においては、紙一枚で事足れりとする非力とも表現される伝統的な「壁」の意味、つまり死生観と連関した「仕切り」に対する心性として、長い時代スパンにおける持続性・連続性の高さと言義について考察した。

キーワード…住居観、海道記、母—家—浄土、仕切り、入れ子

## はしがき

「住まい」を人々の生活の「器」という視点でとらえるとするれば、それは、人の歴史と共にあり、同じだけの時間を共有しているといえるだろう。もちろん、当初は、荒々しい自然から身を守るためのシエ

ルターとしての機能がまず求められたであろうし、それが今日の意味での住居とは、相当な距離で隔たっているとしてもである。

本来の住まいは、人がそこで生れて、生活をし、そして最期の時を迎える場であつたはずである。ほんの数十年前まではといった方が正確かもしれない。この人生の両端にあたる宗教性を大きく秘めた部分

が、他の施設に取って代わられてしまったのが現代の住居である。象徴性を喪失し、もはや睡眠の場という機能しか果たすことのない家も出現している。家族構成や労働環境といった今日的な社会要因が大きく関与していることは否定できないが、それでも、いとも簡単に、いわば一番象徴性の高い部分が切り捨てられてしまったのはなぜだろうか。

本研究は、わが国の古典文学、とくに中世を中心とした文学作品をテキストとして、さまざまな「家」に関する心性の歴史を探ってみようと試みるものである。何気ない表現に現れ出る深層レベルの心性を抽出し、そのフィルターを通して、表層の形態を再照射することにより、「家」の持つ意味性を浮上させることができるのではないかと、いう観点に立った試掘である。よって、建築学的な「住居論」ではなく、あえて「住居観」という表現を採っている。ここでは、必ずしも住居に付きまとう形態的な問題に関わるとは限らないということは断っておかねばならない。しかしこれは、形態を無視するというのではなく、「人が住む」ということの意味においてとらえようとするため、第二次的な位置に置かれるということに過ぎず、それは常に、表面化するか否かに拘らず、連関しながら考慮はされているのである。さらにそこにおいては、アニミズム的な古代からの神々や、或いは六世紀半ばに伝来したとされる仏教を中心とした、非世俗的なまなざしの影響を看過することも出来ないと思われる。

本稿においては、鎌倉初期の紀行文『海道記』を中心として、当時の「家」をめぐる心性を読み解くこととしたい。

## 第一章 出づるところ―帰るところ

「旅」の歌を多く内包する『萬葉集』の時代について、生まれ育った地縁社会を「くに」と呼び、他国である「ひとくに」と区別し、その「ひとくに」を往来しあるいはそこに住むことを「旅」といい、また、「くに」はさらに限定されて「家」と称されたという指摘がある。<sup>(1)</sup>つまり家を離れたときからが旅であり、その家に帰着するまですべてが旅と呼ばれることになる。静穏な生活が保障される「家」を離れることはマクロな見方をすれば、現実世界としての世間（よのなか）を出ることにつながる。ここに、「くに」と「ひとくに」、「本郷」と「異郷」という対比関係、いいかえれば「家」と「旅」という対一構造が考えられる。

人は、社会的な存在である。何らかの「他者」の存在を「我」との関係において前提とし、それと隔絶した状態としての「単独者」は存在し難い。ことに、「萬葉人にとって、自己の「在ること」は、自己にとつて代置不可能な「汝」との共在によって確定される。」<sup>(2)</sup>と伊藤益氏が述べるように、「家」というものが、妹（汝）との共在のうちに、私が憩うという、「我」が在ることの象徴としてとらえられていたと考えられる。

中世における紀行文学の占める位置を考慮した時、旅を自己の再発見の機会としようとした自覚的な旅人の存在が指摘される。<sup>(3)</sup>すなわち、この自己の発見ということによって、古代の、妹（汝）を想う非常に具体的直截的な「我―汝」の関係性が、中世に至ってやや抽象性を帯

びてくることになる。自己の再発見という、「自己」の自覚にともなう一種の自己強化は、「汝」の具体性の抽象化、あるいは「他者」の多様化を促したともいえる。そこにはもはや、「超自然的存在」をも、「我―汝」関係の対象として措定しようとするの「汝」として考慮すべき必要があると考える。その過渡期として、具体性と抽象性の重なりが見て取れるのである。

『海道記』は、「承久の乱」の二年後、貞応二年（一二二三）四月、京都白川辺りで隠遁生活をおくる遁世者が、鎌倉に下り、五月に帰京する旅を記した紀行文である。個人的な内容の記述をとりながら、今日までのところ作者の特定は出来ていない。帰京後ほどなく記されたとされているが、単に旅の叙景を述べるだけではなく、自らの心中を吐露した部分も多く、紀行文学というジャンルにとどまらず自照文学に近い思想性が認められる。さらに、孤独な旅の体現者としての自覚は「貴族文化自体の自照」<sup>(4)</sup>でもあると指摘されるように、現実の粹組の中でのがが身の不遇を厭いながら、その粹組の中で表現せざるを得ない苦悩も見うけられる。生きて在る限りは、その身の置き所として、この世での「場」が必要となり、捨てるという意識と現実<sup>(5)</sup>に在る身体性との相克が、様々な形で表出されていると考えられる。

「旅とは、その対立項として「家」を前提とするもので、家郷への帰還の可能性をもたない旅は、厳密な意味で旅とはいえない。それは、むしろ「放浪」という語をもって規定されるべき事態であろう。」<sup>(5)</sup>と伊藤氏は、旅を放浪とは区別している。これに従えば、旅は、始まる時があれば、同様に必ず終る時が来ることになる。また、始まる所があ

れば、同じように終わる所もある。そこが「出づるところ」であり「帰るところ」である。そしてそれを家郷と呼ぶ。

しかし、旅にあることは、基本的に一人という、数的「一」を自覚するだけの表層的な心性にとどまらず、「汝」の欠如によって「我」の「在ること」がその根源においてゆらぐさまを露呈させる。とすれば、本郷、すなわち「家」への帰還は、そのゆらぎを抑止し、「我」の「在ること」を確定する機縁となるはずである。<sup>(6)</sup>とも指摘される。

あるいは、視野を広げて別の観点から、「都は感性、思考の基点である。都は本来安住すべき場所であり、存在の拠り所である。都は確固たる基盤として動かず、必ず帰るところであり、それが旅の前提になっている。都は旅の出発点であり、帰着点なのである。現実には帰れないことがあったとしても、都は精神の拠り所として旅人を支えた。」<sup>(7)</sup>と述べられ、都人にとっては、都そのものがすでに家郷としてとらえられているとされる。そこではさらに、その内部にわが「家」が本来の家郷として在るということになり、一種の入れ子的状態を構成している。

ところで、一般に紀行文学においては、往路が表現の中心となり、復路はあまり記述されないとされる。<sup>(8)</sup>ほぼ同時代に位置する『東関紀行』や『うたたね』、あるいは『とはずがたり』の帰京に際しての文章を見る限りでは、それはうかがえる。

しかし、『海道記』の場合はどうであろうか。

夷郷ニウカレタル愚子ハ、万里ヲヘダテ、母ヲ思フク。斗數ノ為ニ暇ヲ乞テ出シカドモ、奇トヤ恨ラム。無為ニ入ハ真実ノ報恩ナ

レ共、有為ノ習ハ外ニ恨アリ。本ヨリ思ハズ東鄙ノ経廻ヲ、今ハ弥急グ西路ノ帰願。彼最後ノ命ニ遇事ハ先世ノ縁ナレバ、坐タリトモ違ナム違トモ来ナン。タゞ契ノ浅深ニヨセテ志ノ有無ニマカセタリ。

〔『海道記』 一一七頁〕

時代的に近いとされる前掲諸作品における淡々とした響きに比して、『海道記』においては、この「西路ノ帰願」のところに、非常な気分の高揚がみとれる。これは本文の少し後に出てくる、「東国ハ是仏法ノ初道ナレバ、発心沙弥ノ故ニ修行スベキ方ナリ。」という文と、往還あるいは東行・西帰という対の表現もさることながら、「旅」と「家」の関係性が強く滲み出ており、作者にとつて、先にみた「家郷」という意識が明確に形成されていた結果ではないかと考えられる。「嬰兒ニ帰テ、シタヒ待ツ」老母とその愚子(作者)という、強い「我―汝」(みうち)<sup>9</sup> 関係は、「家」という絆を見出し、そこに引きつけられるように帰ることになる。『海道記』全編を通して見え隠れするこの老母の影は、ある意味ではそれを厭うて出でていながら、再びそれからは逃れ得べくもなく、引き返す結果となる。

これは、「我―汝」関係に基づく古代のプリミティブな家意識の一つのヴァリエーションとして見ることもできよう。しかし「妹」という直截的な「汝」から、二人称としての対象の変節は、やがてその欠落という関係性を消失する事態に至る現代にまで通底する問題としてとらえなければならぬだろう。つまり、「汝」の欠落までをも含めた、「我―汝」関係における、「家」性の確認という点である。

## 第二章 二人称としての「母」

『海道記』において、それを成立せしめた要因の一つとして、齢八旬と文中に記されている「老母」の存在がある。作者にとつては、この紀行の間中、つねに老母の存在がその意識の底にあり、それが見え隠れしながらの旅であったことが文面からうかがえる。本節では、老母についての記述の部分を手掛かりに、その典拠となった作品に遡りながら、当時の「母」に対する心性を探ってみることとする。前節で述べた、「出づるところ―帰るところ」としての家は、まさしく「産む」性としての「母」の性とオーバーラップしていると考えられるからである。

まず総序と分類される部分から。

母儀ノ老テ又幼キ、都ニ留テ不定ノ再觀ヲ契ラク。

〔『海道記』 七六頁〕

紀行の部、四月四日、出立の記述から。

今日明日トモシラヌ老人ヲ独リ思ヲキテユケバ、

思ラク人ニアフミノ契アラバ今帰コン勢多ノナカミチ

(同書 七六頁)

四月一七日(一八日)、鎌倉到着直後の記述では、

月サシノボリテ夜モ半ニフケヌレバ、思ヲキタル老人窺覺テ、

都ニハ日ヲマツ人ヲ思ヲキテ東ノ空ノ月ヲミル哉

(同書 一一三頁)

さらに、後記として、作者の心境を吐露した思想性の強い部分では、

花京ニ老タル母アリ、嬰兒ニ帰テ愚子ヲシタヒ待ツ。夷郷ニウカレタル愚子ハ、万里ヲヘダテ、母ヲ思フク。  
(中略)

母山ノ病木、八旬ノ涯ニ傾テ一房ノ白花未開ニ、子石ノ枯タル苔、半百ノ波ニオボレテ一滴ノ水菰未汲事ヲ。  
(同書 一一七頁)

子養ハ子ノ志ニツクス、風樹ハ風残ス事ナカレ。

イカニセン結ブ果ヲマタズシテ秋ノハ、ソニオツル山風

(同書 一一八頁)

東国ニ跼行ク子アリ。本ノ城国ヲ別テ仮宿ニフセリ。西刹ニ訪尋ル母イマス。哀求テ彼国ニ導ク其母トイマス。

(同書 一二〇頁)

さらに次の部分、四月八日、堺川での、「身ハ河上ニ浮デ独渡レドモ、影ハ水底ニ沈デ我ト二人リ行。」(同書 八四頁)と、四月十一日の「北ニ顧レバ湖上遥ニ浮デ、波ノ皺水ノ白ニ老タリ。」(同書 八八頁)などを重ね合わせて考えると、作者の意識の底、脳裏の奥には常に老母の影が見え隠れしていることがうかがえる。

旅の歌として、故郷を想い、都を想うことは、当時の旅の状況或いは心性からも当然とされるであろう。しかし、一首の内に故郷(旧里)と都(宮コ)を並べて歌いこんであるものが散見されることからしても、理で抑えた表現をとりながら、裏に作者の温かい想いが感じられる。それは、故郷である都、そしてそこにあるわが家、その内で作者を待つであろう母へと収斂していく。

それでは、もう少し具体的に当時の「母」のイメージを探ってみることにする。

作者にとつて、老母への想いが、旅へと駆りたて、はたまた都へと引き返す契機となるのである。その心情の具体例を検討しよう。

年来ウチカナハヌ有様ニ思トリテ髪ヲオロシタレバ、イツシカ懸ル旅臥スルモ哀ニテ、彼廬山草庵ノ夜雨ハ、情ケアル事ヲ楽天ノ詩ニ感ジ、此大岳ノ柴ノ宿ノ夜雨ニハ、心ナキ事ヲ貧道ガ歌ニ恥ヅ。  
(同書 七七〜七八頁)

天眼アヒナダメテ哀ヲ垂給ヘ。悲母ノ目前ニハ、中懷ヲ謝シテ白髪ヲオロシ、愚子ガ身上ニハ、本望ヲ遂テ墨衣ヲキタル事ヲ。  
(同書 一一八頁)

髪をおろす記述が、右のように旅の初日の記述と後記に当たる部分の二ヶ所も出てくる。後の部分の記述には、「悲母の目前」という語まで入っている。なかば詫びながら、その母の目の前で、といった意味が含まれているよう。

たらちめはかかれとてしもむばたまのわが黒髪を撫ですやありけむ  
〔和漢朗詠集〕六一〇<sup>(10)</sup>

右の歌は『和漢朗詠集』にとられている良僧正(遍昭)の歌で、その出典は『後撰和歌集』である。

たらちめはか、れとてしもぬばたまの我が黒髪を撫ですや有けん  
〔後撰和歌集〕一二四〇<sup>(11)</sup>

さらにこの歌は、後の、平康頼による『宝物集』にもみることができ。

たらちねはか、れとてしもうば玉のわが黒髪はなですや有けん  
〔宝物集〕三三二<sup>(12)</sup>

この歌は、言葉の微妙な差異をもちながら、時代を経て歌い継がれており、少なからず、人口に膾炙していたと考えられるが、それは出家に対する、世人の感覚が、素直に表出されているためではないか。たとえ自らの望み、それも社会的には崇高な望みであるとはいえ、頭を撫でて慈しんでくれた母を悲しませることになってしまった「忝さ(かたじけなさ)」「心地よい心苦しさ・申し訳なさ」の気持ちがあるそこにはいえないだろう。出家という母への非情を許容してくれたその母に対する感謝が含意されている。髪をおろす、「その頭に毛髪(13)の存在を許さないという、考えてみれば一種異様な」自然の摂理に逆行する風体を堅持する行為は、それを見る母にとつての心情は、なおさら辛く複雑なものであろうことは想像に難くない。『海道記』において、その典拠とされる書物として『和漢朗詠集』がその筆頭であることはすでに指摘されている。<sup>(14)</sup>つまり作者にとつては熟知した書物であり、当然右の遍昭の歌もその範疇であつた考えられ、感慨を共有したであろうことも推察できる。

さらに、この頭を撫でるといふ行為は、親愛の情の表現として古くから認められ、たとえば『萬葉集』巻二〇の次の歌にもその感覚がよく見て取れる。<sup>(15)</sup>

父母が 頭搔き撫で 幸くあれて 言ひし言葉ぜ 忘れかねつる

(二十・四三四六)

我が母の 袖もち撫でて 我がからに 泣きし心を 忘れぬかも

(二十・四三五六)

ここです、手という皮膚感覚を通した、いわば体温を感じる身体

性を介した心性を見て取ることができよう。

次に、時代的にも比較的近い『今昔物語集』、平康頼『宝物集』、鴨長明『発心集』などにある同一の説話を比較しながら当時の「母」について探ってみることにする。

病気の師の身替わりに、自らの命を差し出す弟子の話は『今昔物語集』巻第一九に「師に代りて太山府君の祭りの都状に入る僧の語第二十四」として所収されているが、後に見られる智興・証空という師弟の固有名詞はなく、壺屋住みの僧として登場し、さらにここではやはり後の説話に見られる老母が登場しておらず、師弟間あるいは弟子間の心理描写といった淡々とした展開となっている。<sup>(16)</sup>

次に『宝物集』では、どうなるか。証空阿闍梨の件として巻四に納められている。<sup>(17)</sup>

「老母、堂にあり。齡八旬になる。いま一度、今生のすがたをみて、かへりきたるべし。」といひて出ぬ。母、此事をき、て、またくゆるす事なしといへども、生死の有様をいひて、なくなにかへり来て、すでに師とかはる。

師智興の身替わりにならんとして、老母に別れを告げ、「ねがはくは、明王、臨終正念にしてころし給へ」と願うれば、絵像の不動尊が紅の涙をながして、「汝は師に、我は行者にかはらん」といって、この不動明王の加護により、証空と師の智興ともに回復することになる。ここでは、老母が登場したこと、そして自らの臨終正念を願ったことに留意しておこう。

さらに『発心集』ではどう変化するか。巻六、一 証空、師の命に替

る事から。<sup>(18)</sup>

「年八十なる母、今に侍り。我より外に子なし。もし、許されを蒙らずは、みづから身を捨つるのみにあらず、ふたりが命尽きぬべし。よくよくことわりを申しきかせて、暇を乞ひて帰りまゐらん。」

師の病の身代わりとなつて命をなげうつことになつた証空はこのように告げて母に暇乞ひに出かけて行く。そこで、母は次のように言う。

「君いとけなかりし折りは、我にはぐくまれき。我、年たけよはひ傾きては、君を憑む事天地の如し。残りの命、今日・明日とも知らぬ時に至りて、我を捨て、心と先立たむ事こそいと悲しけれど、其の志深き事を思ふに、師の命に替りなば、君が後世においては疑ふべからず。(中略)とく浄土に生れて我を救ひ給へよ」と云ふ。

この「とく浄土に生れて我を救ひ給へよ」という母の言葉によつて、「引撰結縁」をふまえた死後の浄土での再会を願う心情が見て取れる。<sup>(19)</sup>

他にも、恵心僧都源信の母が、『今昔物語集』卷一五第三九話において栄達よりも聖人となつて「嫗ノ後世ヲモ救ヒ給ヘ」と誠め、『発心集』卷七第九話あるいは『三国伝記』卷一第十二においても、賢母として描かれている。『発心集』卷五第十五「正算僧都の母、子の為に志深き事」では、自らの髪を売った代価で、雪深い比叡山にこもるわが子に届け物をする母が描かれ、「すべて、あはれみの深き事、母の思ひにすぎたるはなし。」と、僧を見守る母として丁寧に記されて<sup>(20)</sup>いる。

これらは、僧の側からの母という視点であつたが、母の側からの僧

への思いが切々と綴られているものも見ておかねばなるまい。『成尋阿闍梨母集』<sup>(21)</sup>がその一つであろう。執筆を始めた当時が母八四歳、成尋六一歳とされる。渡宋を伝えられた母は歎き悲しみ、涙で姿がよく見えなくなつたとさえ書いている。若くして夫と死別した母は、二人の子どもを出家させる。長じて、二人は律師と阿闍梨という僧位を得、「朝夕にうれしきこと」としておだやかに暮らす、その母の最後の願いは次のようなものであつた。

「絶え入らん折、二人並び居たまひて、尊きことども念仏し聞かせたまはんを聞き入りて、やがてこそは絶えも入らめ」とこそは思ひはべりつれ。

(『成尋阿闍梨母集』二三〇頁)

成尋の渡宋計画は、母にとつて驚天動地の出来事であり、全編に亘つてただただひたすら歎き悲しむことになる。その時の成尋の言葉に注目しておきたい。「申ししやうに、唐に渡りて、久しき定三年、さらずは、それより近くもまで来なん。生きたまひたらば見もし、失せたまひなば極楽にかならずあひ見んとせん」(同書 一六九頁)と、このように述べて、彼土での再会を期するが、母にとつて、理としてこの言葉は幾度となく『母集』の中に書き記されるが、そのたびに、情として涙で霞むことになる。

やがて身体 of 衰えと共に氣弱になつた母は、次のように書かざるを得なくなる。

さは今は、言ひ置きたまひし阿弥陀仏、九品蓮台に迎へたまへ。

そこにてだに、必ず対面せん

(同書 二〇三頁)

子どもを僧にしてしまつた母の願いは、その期待として、子どもの

読経に聞き入りながら、あるいは先立たればその子に導かれて、往生を遂げたいということであろうし、逆に、僧になってしまった子どもの立場からすれば、自ら孝養して母を浄土へ送り届けたいということであろう。いずれにしても、一仏国土での再会を期していると考えられる。『海道記』においても、場面は様々であるが、「再会ヲ一仏ノ国ニ約シ」(一一一頁)、「覚路ノ蓮ハ必九品ノ露ニ開キ置ラン」(一一八頁)、「彼国ニ導ク其母トイマス」(一二〇頁)、「共ニ一仏土ニ生テ」(一二四頁)といった文言からもそれがうかがえる。

以上みてきたように、母としての心性は、たとえ精神性の高い部分を含んでいたとしても、そこには、視覚といった高度な感覚だけではなく、「産む」「抱く」という行為に見られるような、皮膚を代表とする、触覚という原初的な感覚器官(あるいは、嗅覚や味覚も含めてもいいのかもしれない。)を通した、体温レベルの交歓がみてとれる。

母と子の関係として、この身体を介した具体性は、取りも直さず「家」との身体的で具体的な関係性と相似していると考えられよう。

しかし、生きていくという視座からすれば、今日とは比較しうべくもない物質的な困難さを伴っていたことは想像に難くなく、「母性」を単なるセンチメンタルな感情のみでとらえることは一面的に過ぎよう。後ろ盾を持たない母が子を棄てる、あるいは子を犠牲にして自らを守るといふ説話も見られる。若年労働力という位置付け、里子や捨子というように、子どもにとっては受難ともいえる時代であったことは『今昔物語集』などからも明らかである。

社会構造の安定化の過程として、王朝時代の母系から父系の社会へ

と、いわゆる家父長制への移行が認められる。あるいは母と父との役割分化が明瞭になっていることも指摘されており、それに伴って儒教的ともいえる父母への孝養が「徳」として強化されていったと考えられる。

住まいにおける心性について「母」と「子」という視点で見たとき、生身の身体にまとりつく感覚として〈母性〉というものをとらえることができるのではないか。そしてそれは、当時にあつて幸運にも大人になり得た者すべてが(それに気付くかどうかは別にして)、通過してきた原感覚であろう。『海道記』の作者が、なぜに、引かれるように、京の「老母の待つ家」に帰って行つたのか。それは、まさしく皮膚感覚としての、五十年前の原初的「家」への思いからといえよう。この体温を持った身体性を媒体として、「母」性は、帰るところとしての具体的なものとして「家」性にまさしくオーバーラップする。さらにそれは昇華して、死して後も浄土での再会へとつながっていく、母・家・浄土という連鎖とみてとれるが、やはりそこにおいても「母」の具体的なイメージは保持されていると考えられるのである。

### 第三章 仕切りについて——「入れ子」と「障子」

#### 「入れ子」重層型仕切りについて

住まいは、死と生のとらえ方、死生観によって大きく規定されてきたと考えられる。本来、「家」は、人が、生まれそして亡くなつていく、その「場所」に他ならなかったはずだからである。



この文化の型に対しては次のような指摘がすでにある。「日本人の宗教的発想は「死」から「生」へであって、「生」から「死」へではないと思われる。(中略)「死」から「生」へという方向をもつ文化では、「生」についての思想そのもののなかに、「死」がはいりこんでいる。「生」の意識にいつも「死」の意識が伴われている。「生」と「死」とが二元的に隔絶せずにオーバーラップしている。」<sup>(22)</sup>

このような錯綜した重層関係を、ここでは「入れ子構造」と名付けて、少しくみてみることにする。鏡の中に鏡が写る、万華鏡のような状態を想起してよいとも考える。

中世の通世者にとって大きな関心事の一つは、往生ということであった。しかし、この往生思想というのは、理念と現実との間において、相克する両義性を内包している。西方浄土への再生という側面で見ると喜びであろうが、必ずしも喜びの涙とはとらえきれない現実的な涙を否定できない。このように「往生思想に対立すべき二律背反的な命題の存立を意味するもの」として、理念的な喜びを現実には喜べない、生身の人間性、超克し止揚さるべき人間像としての具体性を、隠者の述懐のなかにみる。「別れ」としての心性といえよう。

二律背反的な事象をいかに自己内で昇華するかという課題を、方法論として探る時、たとえば『海道記』の次の箇所にもみられるような、自らの心中にすべてを引き受けしてしまうやり方が一つである。

但極楽西方ニ非ズ、己ガ善心ノ方寸ニアリ。泥梨地ノ底ニ非ズ、己ガ惡念ノ心地ニアリ。弥陀疎キ仏ニイマサズ、自ガ本有ノ真性ニアリ。

(『海道記』 一一二頁)

さらに別の方法の一つとして、『方丈記』の次の部分についてみてみたい。

今、サビシキ住マヒ、一間ノ菴、ミツカラコレヲ愛ス。自ツカラ都ニ出デテ、身ノ乞匄トナレル事ヲ恥ツトイヘドモ、帰リテコ、二居ル時ハ、他ノ俗塵ニ馳スル事ヲアハレム。

(『方丈記』 二七頁)

ここにも、住居観としても見逃せない心性のあらわれがみてとれる。つまり、自らの「身」の置き所によって、心境の逆転が図られているということである。その契機として、「住マヒ」が大きく関与していることがうかがえる。都に出るということは、小さな「旅」としても措定でき、いわば「ウチ」と「ソト」との関係と読み替えられよう。とするなら、異域である都においては貧者としての身を「恥ツ」とした心性が、ウチである「一間ノ菴」に在ることによって、それを恥じることなく、他人を「アハレム」とまったく逆転していることに気がつく。「家」を契機としたこの意識の逆転現象に留意する必要があるう。

作者像で考えれば、『海道記』の作者は、己が方寸(心)の中に全てを引き受け、堅固な精神性を帯びた心情を記し、内に向う、謹厳実直な人柄とみることができるといえる。

一方、『方丈記』の長明はこの部分で見える限りは、現実性のある、対世間的な部分を持ち合わせた一面がうかがえる。同じ「入れ子構造」としての心性とはいえ、たとえば長明の場合は、引出し付きの取り出し自由な部分を具備しているといえよう。

さらに、入れ子構造をとらえる際に、「心」―「身」の関係性という側面も看過できない。

『海道記』においても次の部分は、「心」―「身」の表現が表れていると考えられる。

鈴鹿山サシテ旧里思ネノ夢路ノ末ニ宮コヲゾトフ (七九頁)

遠望ノ感、心情ツナギガタシ (八六頁)

海館ノ中ニ、此処ハ心ヲノミトゞメテ身ヲバトゞメズ (九八頁)

長明の歌には、さらに直截的な表現をとった次のものがある。

あればいとふそむけばしたふかずならぬ身とこゝろとの中ぞゆかしき (『鴨長明集』九〇)

「身」と「心」との背反(いとふ)と愛着(したふ)というなんともやるせない二重性を認めつつ、しかもその内実を知りたいとする、いま一つ煮え切らない自己に対する複雑な心情が詠み込まれている。

もう少し時代が戻るが、西行の歌に次のものがある。

かへれども人のなさけに慕はれて心は身にも添はずなりぬる

(『山家集』九二八)

身は山寺に帰りはしたが、心は京にあり、わが身に添わなくなったと詠む。

さらに、類句として、次の歌をあげることができる。<sup>(24)</sup>

吉野山こずゑの花を見し日より心は身にもそはず成にき

(同 六六)

これも、花にそこがれ出た心は、身にも添わなくなったとされ、「心」と「身」とが対置されている。

しかし、次の歌はどうであろうか。

惑ひきて悟り得べくもなかりつる心を知るは心なりけり

(同 八七五)

ここでは、「心」に対して、入れ子構造的な、悟りの域に到達し得ない心を包含する、より大きな集合としての「心」を詠んでいると考えられる。伊藤氏は、「この上位の心として措定されるものは、身と心との統体としての「我」にほかならない」とする。<sup>(25)</sup>

ここである「入れ子構造」には、三つの方向性があることが確認されよう。つまり、一番目が、自らの心の内に収斂していく、内向きの方向性をもつ内向的なものであり、二番目が、より上位の心を措定しそれに包含されていく、外向きの方向性をもつ外向的なもの、そして三番目が、心を反転させることによって自在性を保持する、いわば正弦曲線のように、固定されたベクトルを持たない、回帰的なものである。

### 「障子」並列型仕切りについて

わが国の建築において、壁が弱いとしばしば表現される。「たしかに壁はあるが、不思議に力弱い。」とも述べられる。<sup>(26)</sup>このことは、機能論として西欧の建築と比較する時、つねに俎上に載せられる点である。しかしその是非もさることながら、現代においても、この弱いとされる壁が依然として住まいの中に、いわば弱いまま、生き続けているということは何を意味するのであろうか。なぜ、それが捨て去られることなく累々と造り続けられているのであろうか。

仕切るといふことは、何かと何かを、あるいは何かから何かを峻別することを意味する。それによって、一つのものから、「こちら」と「あちら」という二つのものができる。しかし、その二つのものをどう認識するかによって、仕切りの構造が規定される。精神性といつてもいいだろう。もちろん、そこでは精神性だけではなく、風土性や技術的な問題、さらにいえば、道具にも規定されうることであり、大工道具の進展とともに、建築の緻密な構造や細工といったことが可能になって来ていることは歴史的にも否めない。それにもかかわらず、そこには、道具といった技術的な問題や機能論だけでは説明し尽くせない、「仕切り」の意味論が存在しているといえよう。

現代の我々にとって、障子とは、紙などを張った明り障子を一般にいう。素材にかかわらず明りを採り込む機能を保持しているのが今日の「障子」の認識である。しかし、古代では「屋内の間と間との隔てに立てて人目を防ぐもの。」(『岩波古語辞典』)として、襖、衝立、明障子の三種類ともが、障子として表現されていたとされる。そのうち襖障子が板戸で左右引き違いになり、多くは掛けがねが架かるとされている。<sup>(27)</sup>

具体的に、たとえば『方丈記』においては、次のような記述がみられる。(傍線引用者、以下同じ)

南竹ノ簀子ヲ敷キ、ソノ西ニ関伽棚ヲツクリ、北ニ寄セテ障子ヲヘダテテ阿弥陀ノ絵像ヲ安置シ、ソバニ普賢ヲ画キ、マヘニ法花經ヲ置ケリ。東ノキハニ蔵ノホトロヲ敷キテ、夜ノ床トス。

(『方丈記』 一九頁)

この場合は、形態的には衝立に近いものではないかと思われるが、それでも、この衝立一つで部屋に場所のヒエラルキーが生じているのである。

次に、やや時代が新しくなる『平家物語』ではどうか。

まず、巻第一 祇王・祇女の登場する部分から。

祇王すでに、今はかうとて出けるが、なからん跡の、忘れがたみにもと思ひけむ、障子になくなく一首の歌をぞかきつけたる。

もえ出るも枯る、もおなじ野辺の草いづれか秋にあはではつべきさて車に乗て宿所に帰り、障子のうちに倒れ臥し、唯なくより外の事ぞなき。

(『平家物語上』 二二頁)

終末に近い、灌頂巻 大原御幸では、

御庵室に入らせ給ひて、障子を引あけて御覧すれば、一間には来迎の三尊おはします。中尊の御手には五色の糸をかけられたり。左には普賢の画像、右には善導和尚、并に先帝の御影をかけ、八軸の妙文、九帖の御書もをかれたり。蘭麝の匂に引かへて、香の煙ぞ立のぼる。かの浄名居士の、方丈の室の内に、三万二千の床をならべ、十方の諸仏を請じ奉り給ひけんも、かくやとぞおぼえる。障子には諸経の要文共、色紙にかいて、所々におされたり。

(『平家物語下』 三九八頁)

この箇所が続いて、同書では「さてかたはらを御覧すれば、御寝所とおぼしくて、竹の御さほに、あさの御衣、紙の御衾などかけられた<sup>(28)</sup>り。」とある部分も、『平家物語』(新潮日本古典集成本)によると、同

じ部分が、「一間なる障子をひらきて御覧ずれば、竹の御棹に麻の御衣、紙の衾をかけられたり。」とされており、仕切りに障子が使われているという表現も見受けられる。

さきの祇王の記述にもあるように、障子のうちに倒れ込んで泣き崩れるという、現代的にいえば、プライバシーの秘匿性の高い所作が行なわれている。当然、気配は知れる訳であるから、母や妹は心配して問い掛けるということになる。しかし、障子の内側に居ることその意味は家族には伝わるのであり、それで十分だったともいえるのだらう。ここにおいて「見えなくなる」ことの持つ意味、裏返せば、視線を遮る意味の重要性が浮び上がることになる。

『海道記』にも、次のような記述がある。

迷ヘル時八目ヲヒサギテ我身ヲダモミズ、悟レル時ニハ眼ヲ開テ人ノ体ヲミル。障子ヲ隔テ、アナタハ十万億土ト思ヘドモ、引アケタレバタゞ一間ノ中也。仏性ノ水煩惱ノ風ニ氷レドモ、思解バ水トハ誰カ知ザラン。

(同書 一二二頁)

これは、仕切りの意味論としては、さらに鋭い表現であり、作者にとっては、障子が、磐石にも匹敵する「隔て」にもなり、あるいは虚ろな「気」のような存在にも置き換えることのできるものであったと考えられる。

西欧の強固な「壁」を知ってしまった我々は、いま、この仕切りを弱いと表現してしまう。物理的な強度は確かにその通りである。しかし、仕切りの構造として見たとき、それを弱いと表現してしまうには

躊躇する。一枚の紙の板がこのような意味の隔ての役割を果たしているのである。

## むすび

紀行文『海道記』をテキストとして当時の「家」を見つめるといふ、やや結びつき難いと思われる考察を試みた。しかし、家を出て、旅という、寄る辺ない所に身を位置することによって、かえって、家というものが逆照射されてきていると考えられるのではないか。もちろんこれは作者の資質に左右されることであることは言うまでもない。つまり、出でて帰るといふ、旅の意識は、「家」の意識が明確に作者のなかに形成されていないと認知され難いからである。

出家遁世した作者は文字通り、家を出ることになる。しかし、このことには、「老母」の力が与って強いものがあつたと推察される。仏道修行と称して家を出て東国へと歩を進める。しかし、老母の存在に導かれるように、再び、都の「家」へと、西路を急ぐ。この時の作者は明らかに浄土を意識していたと考えられる。老母の、或いは作者自身の年齢を考慮すると、浄土へとつながり、蓮台の上、彼土での再会を求めている、強い糸に手繰り寄せられたともいえよう。「西刹二訪尋ル母イマス。哀求テ彼国ニ導ク其母トイマス。仏ハ三字名号ヲ子共ニ授テ、三因仏性ノ隠タルヲ呼出シ、十念ノ来迎ヲ最期ニ契テ、十地証王ノ位ニツク。」という部分は、解釈が分かれるところではあるが、少なくとも母を浄土へと導く主体としてとらえていることはいえる。つ

まりそこでは、母↓家（イヘ）↓浄土という連鎖がみてとれ、また、母と子の関係はある意味では、無限連鎖につながる連続性を帯びているとも考えられる。しかし、それは回帰というよりは、後の世での、再会・再生という方向性を保持しているのである。

内部の仕切りの構造では、二つの方法が見て取れた。仕切るということを、境界、境目の発生と意味付ければ、一つは、「入れ子」という、あるものがあるものの中に順々に納まっているもの、そしてもう一つが、並列的な仕切りである。

前者の入れ子型の構造は、仕切りとは言い難いのかもしれないが、境目があるということから、その意味において十分仕切りと考えられる。そして、これは、仏教的な無限というところえ方にも通じるものがあるといえよう。

後者の並列的な仕切りは、通常の部屋と部屋との仕切りをイメージすれば理解しやすいであろう。襖障子といわれるものである。西洋における鍵をかける室と比較したとき、日本の「家」における、襖障子が閉ざされていることによって表わされる「へだて」の意志は、相互の信頼（ここでは家族相互のということになろうか。）に基づいて、成立しているという。あくまでも、一つの意志の表出に対して、それへの了解という、同じくもう一つの意志の対応だと考えられる。あるいは外部にまで少し範囲を広げて、「見られていること、聞かれていること、見えること、聞こえることが安息であり、それが住み家であったのだ。」<sup>(31)</sup>として、やや逆説的ではあるが同様な論拠に基づくと思われる指摘もある。これも地縁という共同体における了解ということでは

成り立っているのである。

しかし、それらは信頼という楽観的な精神性のみで成り立つのであるうかという疑問が残ろう。「海道記」の作者がいみじくも「慚愧ノ杖ヲ取りシバリテ常ニ身ヲ誡メ」（一二三頁）と「天眼」を意識して吐露する言葉が示すように、顕界のみならず、冥界をも視野に含めた中での関係性における了解という解釈が求められるのではないか。

人は基本的に、水平に移動するため、視線を対象にすると建築的には平面的な隔てが中心となるが、右のように、断面方向からの照覧・透視という概念も考慮する必要がある、わが国の住まいの構造も同様の観点からの検証が求められよう。ここでは、さきの「慚愧」という言葉が示す「愧づ（はづ）」という心性と強く連関してくると考えているが、この点については今後の課題としたい。<sup>(32)</sup>

神経症の症状から自殺を図り未遂に終った人の言葉として、その行為に踏み切った時の心境を「障子をあけて隣の部屋に行こうとするようなものだ」と言ったという事例が報告されている。<sup>(33)</sup>これは、まさしく、『海道記』にみられる、一間（ひとま）の内に、此土と彼土とを併せ見ている心情となんら変わることがないといえるのではないか。ここに心性的な持続性がうかがえるのである。わが国の住まいの「壁」が非力であるといわれる。しかし、これは「仕切りの構造」が非力であるといわなければならないだろう。あるいは、仕切るという意味のとらえ方によるものであるともいえよう。

中世紀行文あるいは当時の説話などを通して、浄土での再会を信じること、あるいは死後再会を願ってそれぞれがその死を心の中で許容

していく様子が明らかになった。このことは、現代の論考と対比しても、その過程に含まれる「家」に対する根底の問いかけ<sup>(35)</sup>において、長いタイムスパンの中で、時を超えた持続性・連続性の高さが確認できるのである。

本論における『海道記』の原文の引用は、尊経閣文庫本を底本とする、新日本古典文学大系五一『中世日記紀行集』所収、「海道記」大曾根章介、久保田淳校注 岩波書店、一九九〇年 を使用した。

〔注〕

- (1) 伊藤博『萬葉のいのち』一三三頁 はなわ新書〇五五 塙書房、一九八三年
- (2) 伊藤益『旅の思想』日本思想における「存在」の問題 六六頁 北樹出版、二〇〇一年
- (3) 久保田淳「旅」の発見」三〇頁 『國文學』昭和四九年二月号
- (4) 大隅和雄「紀行文と中世の文化」新日本古典文学大系月報二〇 岩波書店、一九九〇年
- (5) 伊藤益 前掲書 五四頁
- (6) 伊藤益 前掲書 七一頁
- (7) 今関敏子「旅」の表現と虚構」二八頁 『中世文学』第三十九号、一九九四年
- (8) H・E・ブルチョウ『旅する日本人』日本の中世紀紀行文学を探る 一三頁 武蔵野文庫3、一九八三年

- (9) 池見澄隆『増補改訂版 中世の精神世界 死と救済』一三七頁 人文書院、一九九七年
- (10) 『和漢朗詠集』巻下、僧、六一〇番歌、良僧正 新潮日本古典集成、一九八三年
- (11) 『後撰和歌集』巻十七 雑三 一二四〇番歌、僧正遍昭 新日本古典文学大系六 岩波書店、一九九〇年
- (12) 『宝物集』巻四 三三二番歌、僧正遍昭 新日本古典文学大系四〇 岩波書店、一九九三年
- (13) 馬場あき子『世捨て奇譚』発心往生論 一三頁 角川選書九八角川書店、一九七九年
- (14) 長崎健「中世紀紀行文の位相」二四五頁『中世文学と漢文学Ⅱ』和漢比較文学叢書 汲古書院、一九八七年
- (15) 『萬葉集五』巻第二十 二六三・二六七頁 新潮日本古典集成 新潮社、一九八四年
- (16) 『今昔物語集四』巻第一九 一七九頁 新日本古典文学大系三六 岩波書店、一九九四年
- (17) 『宝物集』巻第四 一八二頁 前掲書
- (18) 『発心集』巻第六 二四八・二五〇頁 新潮日本古典集成 新潮社、一九七六年
- (19) 「死後再会」については、佛敎大学池見澄隆教授の所論および口頭演習に導かれている。  
たとえば、前掲書二〇四頁にも、救済の観点からの言及がある。  
また、池見澄隆他編著『日本仏敎の射程―思想史のアプローチ』人文書院、二〇〇三年 において「日本仏敎思想史の深層」という視点から「死後再会」観が述べられている。
- (20) 大隅和雄氏は、「日本の僧伝の記述は、母親の登場という点で特殊な性

格を持っている」とする。

「女性と仏教―高僧とその母―」 『史論』第三六集 東京女子大學讀史會、一九八三年

(21) 伊井春樹『成尋阿闍梨母集全釈』私家集全釈叢書十七 風間書房、一九六六年

(22) 橋本峰雄『「うき世」の思想』日本人の人生観 一四六頁 講談社現代新書、一九七五年

(23) 小林智昭『無常思想の問題』四〇頁 『中世文学の思想』序説 至文堂、一九六四年

(24) 『山家集』風巻景次郎校注 一六五頁 日本古典文学大系 岩波書店、一九六一年

(25) 伊藤益 前掲書 一六二頁

(26) 多木浩二『生きた家』五六頁 田畑書店、一九七六年

(27) 広瀬鎌二他『伝統のディテール』日本建築の詳細と技術の変遷 彰国社、一九七二年

高橋康夫『物語ものの建築史 建具のはなし』 鹿島出版会、一九八五年

「屏風」については、『日本書紀』巻第二十九 天武天皇 下 朱鳥元年四月に新羅から伝来したという記述がある。

(28) 『平家物語上』巻第一 祇王 二二頁 新日本古典文学大系四四 岩波書店、一九九一年

『平家物語下』灌頂卷大原御幸 三九八頁 新日本古典文学大系四五 岩波書店、一九九三年

(29) 野呂匡『海道記新註』二二三頁 藝林舎、一九七七年

「彼国ニ導ク」で切って「其母トイマスハ三字名号ヲ子共ニ授テ」と続けるべきであるとする。

(30) 和辻哲郎『風土』一六四頁 岩波書店、一九六三年

(31) 奥野健男『文学における原風景』一一六頁 集英社、一九七二年

(32) 池見澄隆『慚愧の精神史』『日本思想史学』第二十六号（一九九四年）をはじめとする『「正法眼蔵随聞記」にみる〈恥〉―聖・俗の視点から―』など一連の「恥」の心性史的研究は、「住居観」の視点においても、重要な指摘を含んでいると考えている。

(33) 河合隼雄『日本人の死生観』二四九頁 『生と死の様式』多田富雄共編 誠信書房、一九九一年

(34) ジャンケレヴィッチ氏は、第三人称的な死と第一人称の死つまり私の死と区別して、第二人称の死を指摘する。『死とはなにか』フランソワーズ・シュワップ編・原章二訳 青弓社、一九九五年

村上陽一郎氏も、死の人称問題について言及をしている。また、幼児と母親との関係について、母親を第二人称的他者として捉える過程についても述べている。『生と死への眼差し』青土社、一九九三年

「汝」という第二人称的存在、その初原としての「母」とのかかわりが『海道記』を通底して、作者の意識の下にあったと考えられる。

(35) 死と家との関係を考えるとき、「看取りの場」というとらえ方ができるだろう。

現代においても、日野原重明氏が唱えるホスピスの精神はその一つの現れであり、たとえば、臨終間際の患者に、家族が耳元で語りかけを繰り返し、息を引き取るまでそれを続けてもらうと、その死が自然な形で理解されると述べられる。そこには、「生」に続く「死」を命の流れとして自然なものとする考えが根底にあるといえる。現代の家が失ってしまったものの一つとして重要な意味を含んでいるといえよう。

〔参考文献〕

- 増田友也『家と庭の風景』日本住宅の空間論的考察 ナカニシヤ出版、一九八七年
- 田中喬『建築家の世界 住居・自然・都市』ナカニシヤ出版、一九九二年
- 玉腰芳夫『古代日本のすまい』建築的場所の研究 ナカニシヤ出版、一九八〇年

〔付記〕

本論考は、二〇〇三年一月提出の修士論文に基づいている。  
論文のご指導を頂きました池見澄隆教授に衷心より感謝申し上げます。

(かわもと ゆたか 文学研究科仏教文化専攻修士課程修了)

(指導…池見 澄隆 教授)

二〇〇三年十月十五日受理